

# Verhexte Kreditkarten, arbeitende Zombies, sabotierende Geister

Über Gründe einer „Magie der Verzweiflung“  
in der umstrittenen Moderne

Anne Koch

An der Schnittstelle von Religion, Moderne und Ökonomie tauchen seit einigen Jahren gehäuft magische Phänomene<sup>1</sup> wie verhexte Kreditkarten, arbeitende Zombies und pfingstkirchliche Geldrituale auf. Magie sei hier nicht als Gegenstück zur Moderne verstanden. Vielmehr ist das Spiel mit widerstreitenden Begründungsfiguren und Kausalitäten und die Faszination am Marginalen angesprochen, die sowohl mit der Zuschreibung von Fortschrittlichkeit wie von Rückständigkeit verwoben sein kann.<sup>2</sup> Mehrere Erklärungsmodelle für diese Formen der Magie im Ökonomischen werden diskutiert: sozialwissenschaftliche, revidierte Säkularisierungstheorien, wirtschaftsethnologische „okkulte Ökonomien“ und religionsökonomische Rezeptionen von Spieltheorie und Neuer Institutionenökonomie. Immer geht es darum, die Zirkulationsänderungen von Güterströmen, Wohlstandsverteilungen, Produktionsbedingungen und Generationenverträgen in lokalen, alternativen und hoch umstrittenen

<sup>1</sup> Zur Problematisierung der Begriffe Magie und Moderne und ihrer wechselseitigen Konstruktion s. Meyer/Pels 2003.

<sup>2</sup> Über Faszination in der jüngsten Religions- und Wissenschaftsgeschichte s. Grieser 2009.

Modernen zu verstehen. Die Änderungen in der Zirkulation sind großenteils weltumspannend, digital verschleiert, räuberisch und präventiv, gekoppelt und emotionsgeladen. Sie können entfaltet und erschlossen werden an epistemischen Figuren wie Piraten, pilzzüchtenden Flüchtlingen, Hexen, Zombies, Zauberhemdgewandeten, Selbstmordbomben. Sie alle stellen je unterschiedlich das Abseitige des Artikulationsraumes der Moderne dar. Im Streit der lokalen Kräfte kommen ihnen wichtige Aufgaben zu: an ihnen thematisiert sich u.a. Übergang, Ausgeschlossenes, Benachteiligtes, das kriminell wird oder sich selbst ermächtigt und vielfach neue Optionen zum Teil ganz unromantisch des Überlebens erprobt.

Da, wie immer schon, so viel an der Teilhabe und Steuerung der Zirkulation liegt, versuchen viele Gruppen, oft sehr kreativ und zum Teil unter Aufbietung religiöser Traditionsbestände, Einfluss und Eingriff zu nehmen. Einige auf den ersten Blick unverständliche und auch auf den zweiten Blick noch sonderbare Phänomene sollen vor den Motivlagen dieser Gestaltung unserer Gegenwart gelesen werden.

## 1 Der Kapitalismus frisst seine Kinder

1989/90 markiert eine Wende in der europäischen wie globalen Religionsgeschichte (Koschorke 2009). Der Fall der deutsch-deutschen Mauer, der Niedergang der sozialistischen und kommunistischen osteuropäischen Länder und der Staatengemeinschaft GUS ändert neben den europäischen Machtverhältnissen auch in den Ländern, die Orte stellvertretender Ost-West-Inszenierungen waren, die Herrschaftsverteilungen. So endet 1990 die Apartheid in Südafrika, da sich die Regierung als antikommunistisches Bollwerk nicht mehr plausibilisieren konnte. In Äthiopien (1991), Angola und Mozambique stürzen die von der Sowjetunion unterstützten Militärjungen. Welche Folgen hatten und haben diese Umbrüche für den Anschluss dieser Länder an den Weltmarkt, für die Übernahme kapitalistischer Wirtschaftsformen und für die symbolischen Codierungen von Moderne und Tradition, von Fortschritt und Rückständigkeit, von alten und neuen Religionen, von Ökologie und Gerechtigkeit?

Die derzeitige weltweite Rahmenordnung ist der so genannte Finanzmarktkapitalismus. Seine Ströme der Wertschaffung, seine Heuschrecken und Blasen, die optionalen Geschäfte und virtuellen Abwicklungen zeigen in ihrer Metaphorizität schon an, wie undurchsichtig selbst den Experten und Mitmischern die globalisierten Wirtschaftsbewegungen sind. Da verwundert es nicht, dass manche diese Tausch- und Handelsverhältnisse als suspekt erleben und an vielen Orten

der Welt Überzeugungen von der Intervention geheimer Kräfte in diesen Abläufen auftauchen.

Diese chaotische und kaum zu bändigende Kehrseite der jahrhundertelangen Rationalisierungsversuche und Legitimierungen des Kapitalismus ist nicht neu. Doch die Ethnologen Jean und John L. Comaroff werfen die Frage auf: warum ist gerade jetzt diese Zunahme zu beobachten von Phänomenen des Geldmehrungszaubers, verhexter Kreditkarten, die Schulden nicht speichern, oder der Pyramidenspiele, die unermessliche Akkumulation in Aussicht stellen? Was macht die Morde zur Gewinnung von menschlichen Körperteilen für einen Markt ritueller Zwecke möglich und woher rühren die Verdächtigungen, Reichtum käme über Hexerei oder über Zombies, die man für sich arbeiten lässt, und in Südafrika z.B. häufig die Tötung der so verdächtigten Personen nach sich zieht (Comaroff/Comaroff 1999, 282)? Die Comaroffs führen für diese Phase des überhitzten Kapitalismus den Begriff des „Kapitalismus um die Jahrtausendwende“ ein (*millenial capitalism*, Comaroff/Comaroff 2001). Sie vertreten die These, dass zur Zeit an der Schnittstelle zwischen globalem Finanzmarktkapitalismus und der lokalen Varianzbreite von Wirtschaften bestimmte Formationen auftreten, die weltweit vergleichbar sind. Diese Formen, die mit magischem Umgang und Überzeugungen von Geld, Reichtum, Wertschaffung und Versorgung zu tun haben, werden als „okkulte Ökonomie“ hinter der bürgerlichen Oberfläche der Wirtschaft bezeichnet (Comaroff/Comaroff 1999, 283). Denn kennzeichnend ist für all diese Erscheinungen, dass es für plausibel gehalten wird, dass aus nichts Wert entsteht. Daher wird auch von „Magie“ gesprochen und mit der „Magie der Verzweiflung“ bereits von Max Gluckman, dem Manchester Ethnologen und Lehrer der Comaroffs, eine Erklärung versucht (vgl. Kippenberg/Luchesi 1978). Die magischen Praktiken und Primärkonstruktionen solcher Narrative von Hexerei, Geistern, Zauberhemden und Zombies erfüllen lokal eingebettet eine Aufgabe, so die Hypothese: sie erwachsen der Hoffungslosigkeit und sind zugleich eine Bewältigungsform der Verzweiflung darüber, nicht teilzuhaben an der kapitalistischen Variante des eigenen Landes. Die okkulten Ökonomien äußern sich häufig in Gewalt gegenüber Eliten, Frauen, Älteren, Minderheiten, also je nach lokalem Kontext entlang der konstruierten Unterscheidungslinien von Klasse, Gender, Generation und Rasse.

Im Folgenden soll dieses komplexe Verhältnis von Religion, Magie und Ökonomie, das weniger ein Wechselverhältnis als ein Hand-in-Hand-Gehen ist, beschrieben und mit Kategorien der derzeitigen Modernediskussion erhellt werden. Mit Hand-In-Hand ist weniger eine handlungskausale Wechselwirkung gemeint, sondern die symbolische Verschränkung von Tausch- und anderen Handlungsformen mit ihren Vorstellungswelten und ihrer emotionalen Besetzung. Lediglich ein Wechselverhältnis anzunehmen setzte zu sehr eine Abgrenzbarkeit

von religiösen und ökonomischen Ideen, Werten, Menschenbildern und Praktiken voraus, die tatsächlich eher als eine Überlappung vielschichtiger Normalitäten im alltäglichen Leben gedacht werden sollte.

Der grundlegende Zusammenhang von Ökonomie und Kultur bringt zum Ausdruck, dass *wirtschaftliches Handeln* wie alles menschliche Handeln immer *auch kulturell* geprägt ist. Menschen wirtschaften nicht in abstrakten, sondern immer in konkreten Gesellschaften mit bestimmten sozio-kulturellen Merkmalen. Damit hat Kultur auch einen Einfluss auf die Entstehung von Werten und Institutionen, die das wirtschaftliche Handeln orientieren. Die zeitweise vorherrschende ökonomische Standardlehre der Neoklassik hat dies lange Zeit ausgeblendet, was dazu geführt hat, dass sie Phänomene wie kulturell unterschiedlich geprägte Wirtschaftssysteme und insbesondere den Einfluss von religiösen Überzeugungen und Lebensstilen nicht angemessen erfassen konnte. Dieser Mangel wurde besonders evident, als es darum ging, die äußerst unterschiedlichen Entwicklungsverläufe, z.B. zwischen afrikanischen und asiatischen Ländern, zu erklären. Daher hat inzwischen ein Umdenken besonders in der Neuen Institutionentheorie eingesetzt und dem Verhältnis von Ökonomie und Kultur in seinen wechselseitigen Bezügen wird seitens der Ökonomen und anderer Sozialwissenschaften seit einigen Jahren wieder deutlich mehr Beachtung geschenkt (vgl. dazu Gärber 1992; Bourdieu 2000; Eger 2002; Ellerbrock/Wischermann 2004; Swedberg 2009).

## 2 Säkularisierung oder Entsäkularisierung der Wirtschaft?

Die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Wirtschaft darf nicht blind sein gegenüber dem eigenen wissenschaftsgeschichtlichen Vorlauf, der diese Bestimmung in höchst normativer Weise vornahm. In seinem Verlauf hatten Interessen und disziplinäre Verortungen häufig eine polemische Debatte zur Folge. In diesem Streit geht es in vielen Positionen nicht um Religion als kultureller Einflussfaktor, sondern um Religion als Relevanzsystem. Das konnte heißen, dass es um die Wirklichkeit des Heiligen in der Welt ging oder um die Würdigung der Innovation einzelner religiöser Gruppen im Wirtschaften, sei es der Puritaner, der Calvinisten, Juden oder muslimischen Händler. Daher verfehlt die Frage nach mehr oder weniger Einfluss von Religion auf die Wirtschaft sowohl deskriptiv als auch explanativ die Problemstellung. Eher muss wie Foucault es tut über den Wandel der Ökonomie im Kontext einer umfangreichen *episteme* nachgedacht werden (Foucault 1966). Denn die Schnittstelle religiös/magisch/jenseitig – säkular/diesseitig, was immer in einem lokalen Kontext

Gegenstand dieser Unterscheidung sein mag, spielt zur Beschreibung der *episteme* des Kapitalismus ebenso eine Rolle wie die Schnittstellen von rational – irrational und material – abstrahiert/repräsentationalistisch.<sup>3</sup> Die Frage als ein Entweder-Oder von Säkularisierung oder Entsäkularisierung, d.h. als eine Art Druckausgleich zwischen zwei verbundenen Röhren zu sehen, wird dem Kulturverständnis derzeitiger Modernetheorien (z.B. auch der unten angeführten von Bruce Knauf über alternative Modernen) nicht gerecht.

Ein typologisch gewordenen ideengeschichtliches Muster zum Verhältnis von Religion und Ökonomie taucht mit der historischen These zur Genese des Kapitalismus von Max Weber auf. Danach gehen von einer Vorstellungswelt mit bestimmten Praktiken, bei Weber ist es der Puritanismus des 17. Jahrhunderts, Impulse für eine diesseitige Lebensführung aus. Diese kulturellen Vorstellungen und Praktiken sind es, die zu einem Faktor neben anderen für die kapitalistische Wirtschaftsform und ihren Reinvestitions- und Konsumlebensstil wurden. Dieser entspiritualisierenden Erklärung stehen in jüngster Zeit Diagnosen einer Spiritualisierung entgegen, wenn zum Beispiel plakativ von Karma-Kapitalismus die Rede ist. Gemeint ist damit ein „spiritueller“ Mehrwert von Gütern, der z.B. in deren ökologisch-nachhaltiger Produktion liege. Auch erobern religiöse Finanzprodukte wie religiöse Fonds und religiöse Banken einen gewissen Marktanteil.

Die einflussreiche Fortsetzung dieses „spiritualisierenden“ Ansatzes sind in der jüngsten Wissenschaftsgeschichte der Globalisierungsdiskussion die revidierten Säkularisierungstheorien. Sie bestimmen den Einfluss der Größe „Religionszugehörigkeit“ in einem jeweiligen Nationalstaat auf dessen wirtschaftliches Wachstum, und auch umgekehrt machen sie Aussagen, wie der ökonomische Entwicklungsstand eines Landes mit Religiosität korreliert. Ich möchte zwei hervorragende Theorien erwähnen, und zwar die von Ronald Inglehart und Pippa Norris und die von Robert Barro und Rachel McCleary, die vier Jahrzehnte an Daten aus fast 80 Ländern auswerten (vier Erhebungen des *World Values Survey* von 1981-2001, den Inglehart maßgeblich mit entwickelt und erhoben hat, den *European Value Survey*, *Gallup International*, das *International Social Survey Program* und *Eurobarometer*). Barro und McCleary von der *Kennedy School of Government* in Harvard nennen das oben angesprochene Wechselverhältnis von ökonomischem und kulturellem Bereich *Two-Way-Causation*. Auch Inglehart lehnt ab, dass nur ein gesellschaftlicher Bereich die Wandlungen in anderen Bereichen dominiere, also das Ökonomische die Mentalität oder die

<sup>3</sup> Die Verhältnisbestimmung von Religion und Ökonomie müsste Maß nehmen am Problemaufriss und der Verabschiedung älterer Paradigmen (vgl. Foucault 1966, 211-264, Kapitel 6: Über das Tauschen).

Lebensform die Wirtschaftspraxis. Zugleich gehen Inglehart und Norris sehr nachdrücklich von dem Axiom aus, dass Religion mit einem Sicherheitsbedürfnis korreliere.

„People who experience ego-tropic risks during their formative years (posing direct threats to themselves and their families) or socio-tropic risks (threatening their community) tend to be far more religious than those who grow up under safer, comfortable, and more predictable conditions“ (Inglehart/Norris 2004, 19).

Nach ihrem zweiten Axiom gehen sie von kulturellen Traditionen aus, für die religiöse Überlieferungen eine wichtige Rolle spielen, gerade wenn es um das Bedürfnis nach Sicherheit geht:

„Virtually all of the world's major religious cultures provide reassurance that, even though the individual alone can't understand or predict what lies ahead, a higher power will ensure that things work out“ (Inglehart/Norris 2004, 19).

Aufgrund dieser Axiome und vieler Daten formulieren Inglehart und Norris fünf Hypothesen (Inglehart/Norris 2004):

- Die Bedeutung religiöser Werte ist positiv korreliert mit existenzieller *Bedrohung*.
- (Einstmals) dominante religiöse Kulturen drücken sich auch in säkularisierten Gesellschaften in deren *Werten* nach wie vor aus.
- Die Stärke der Werte ist positiv korreliert mit dem Umfang der *Teilnahme* an religiösen Aktivitäten und Praktiken.
- Religiöses Sozialkapital ist mit zivilem *Sozialkapital* verknüpft. Das heißt, wer religiöses Sozialkapital aufbaut, wird auch politisch klarer engagiert und positioniert sein.
- Reiche Gesellschaften entwickeln säkulare Werte und sinken in der *Bevölkerungsstärke*.

So anregend diese Hypothesen sind, so stellen sie auch vor einige Probleme: Zunächst ist der Religionsbegriff funktional. Religion wird lediglich in ihrer Bedeutung als Coping mit Unsicherheit und existenzieller Bedrohung gesehen. Wenn Unsicherheit als Grundzustand gesetzt wird, so ist mit diesem Menschenbild eine einschneidende Vorentscheidung getroffen. Andere Funktionen von Religion, die häufig genannt werden, wie Religion als sozialer Kitt, als Erklärung für die soziale Position des Einzelnen, als Trost durch ein Weiterleben nach dem Tode oder als kohärentes Modell des Kosmos treten damit in den Hintergrund. Diese Priorisierung müsste eigens begründet werden.

Zweitens ist auch der Religionsbegriff, wie er sich aus der Aufbereitung des Datenmaterials erschließen lässt, problematisch. Religion wird lediglich über dokumentierte Mitgliedschaft, über ein Set an Überzeugungsinhalten erhoben (u.a. Jenseits, Glaube an Gott, Hölle, Vergebung, Erlösung) und über den Zeiteinsatz für diese religiösen Praktiken. Damit fallen Formen der unsichtbaren Religion im Privaten (Thomas Luckmann), der populären Religion, die ausgreift auf andere Lebens- und Gesellschaftsbereiche (Knoblauch 2008), oder auch informelle Religion, die nicht über institutionalisierte Sichtbarkeit fassbar ist, unter den Tisch. Die amerikanische Sozialwissenschaftlerin Evelyn Bush kritisiert, dass dadurch Religion in anderen öffentlichen Arenen, z.B. im Bereich der Menschenrechtsorganisationen, von denen einige religiöse Organisationen mit religiösen Zielen und Motivationsangaben sind, nicht gesehen wird (Bush 2007). Denn solche Organisationen (z.B. im ökologischen Bereich) werden nicht unter die religiösen Organisationen gezählt, was das Bild von Säkularisierung und Entsäkularisierung natürlich verzerrt. Die Datenmacher seien säkulare Eliten, die die affektive Bedeutung von Religion systematisch unterschätzten.

Das Unsicherheitsverständnis blendet drittens gegenläufige Aspekte der Moderne aus. Für Inglehart/Norris sind Moderne und Industrialisierung gleichbedeutend mit Sicherheit. Die Anforderungen und Überforderungen der Moderne, die Suche nach Authentizität, die mühsam und stets neu errungen werden muss und oftmals scheitert, soziale Isolation in der Folge, die schwierige Vereinbarkeit von Rollen wie der von privaten und beruflichen Rollenerfordernissen werden zu wenig als „Risiko“ modernen Lebens gewürdigt. Shmuel Eisenstadt sieht gerade die Spannung von Antinomien wie rational und irrational, Reflexion und Beherrschung, Autonomie und kollektive Kontrolle, pluralistische und totalistische Gesellschaften als typisch für den westlichen Zivilisationstypus an. Zivilisationen sind gerade dadurch definiert, wie sie lokal und epochal diese Antinomien unterschiedlich gestalten.

Trotz allem kommt dem Werk Ingleharts und seinen Co-Autoren das Verdienst zu, auf einer empirischen Grundlage gezeigt zu haben, dass der Prozess der Modernisierung nicht parallel zu einer Säkularisierung verläuft, sondern dass gerade in postindustriellen und postmaterialistischen Gesellschaften Selbstverwirklichungswerte an Bedeutung gewinnen (vgl. die Werte der sogenannten *cultural creatives* von Ray/Anderson 2000). Sie werden häufig über religiöse Sinnangebote von geistigem Heilen bis hin zu Yoga eingelöst und finden auch neue Formen einer politischen Partizipation. Das bedeutet, dass spätestens seit den Forschungen von Inglehart und KollegInnen die Topik einer Alternative von Säkularisierung oder Sakralisierung unangemessen ist, da sie die Pluralität der Faktoren, die Werte bilden, massiv vernachlässigt. Wenn auch die *Two-Way-Causation* an einigen Stellen des Werkes von Inglehart nicht eindeutig geklärt

wird, so wird kulturellen Faktoren eine ausschlaggebende Rolle für die Wertbildung zugesprochen. Auch konnten Inglehart und Norris zeigen, dass die Religionslandschaft der USA, von der bisherige Theorien (v.a. die neoklassische Religionssoziologie und -ökonomie von R. Finke, R. Stark, W. Sims Bainbridge, L. Iannaccone) ausgehen, unter globaler Perspektive eine große Ausnahme ist.

### 3 Religiöse Codierungen im Umbruch von Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung

Umbruchszeiten der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung können in ihrer gesellschaftlichen Aushandlung zeit- und teilweise religiös codiert werden. Oder genauer gesagt: Symbole, Überzeugungen und Praktiken aus religiösen Traditionen können in andere gesellschaftliche Handlungsbereiche wandern und die Medien, Ansprüche und Praktiken dortiger Gruppen ästhetisieren, legitimieren, auratisieren, intensivieren, markieren usw. Aus der Ausarbeitung der Moderntheorie durch Inglehart folgt, dass kulturelle Kontexte aufgrund ihrer Bedeutung für gesellschaftlichen Wandel stärker zu differenzieren sind, als dies noch bei Inglehart selbst und anderen geschieht, und dass Wirtschaftsformen als Handlungsformen ebenfalls in diesem Bezug zu verorten sind. An dieser Stelle liefern Kultur- und Religionswissenschaft ebenso ihren Beitrag wie die Wirtschaftsethnologie (z.B. die Reihe *Research in Economic Anthropology*) und die Wirtschaftskulturforschung (z.B. Berghoff/Vogel 2004). Wie dies aussehen kann, sei an zwei Fallbeispielen illustriert, die zudem einen Einblick geben, wie unterschiedlich die Gesichter von Modernität aussehen und dass Religion nur in diesem kulturgeschichtlichen Kontext beschrieben werden kann. Der Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow verändert Luhmanns Systemtheorie dahingehend, dass sich ein System nur durch seine spezifische Umwelt bestimmen lässt, in der gewisse Bezugssysteme besonders wahrgenommen werden und dabei differenzial zur Umweltwahrnehmung anderer Umweltsysteme sein können (Gladigow 1998).<sup>4</sup> Denn eine eindeutige Abgrenzung des Systems Religion ist für kulturwissenschaftliche Fragestellungen nicht mehr hinreichend. Selbst das religiöse relationale Feld des Soziologen Pierre Bourdieus sollte zu dieser gebrochenen und überlagerten Relationalität überarbeitet werden. Denn schon die religiösen

<sup>4</sup> Gladigow, der als Ideengeber und Systematiker hinter den meisten deutschsprachigen religionswissenschaftlichen Publikationen steht (ob zitiert oder nicht), entwickelt in dem angeführten Aufsatz über Religionen und andere gesellschaftliche Bereichssysteme als „Kulturen in der Kultur“ zudem einen wegweisenden religionsökonomischen Ansatz, in dem Entwicklungen in der Heilsökonomie mit der Religionsgeschichte der Seelenkonzepte verschränkt werden.

Gruppen und Akteurstypen haben je eigene, d.h. andere Umwelten und befinden sich nicht in einem gleichen religiösen Feld, das missverständlich Einheit oder gemeinsamen Bezug impliziert.

### 3.1 Okkulte Ökonomien in Südafrika

1996 wurden allein in den nördlichen Provinzen Südafrikas 676 Fälle von Tötungen im Zusammenhang mit Hexerei registriert. Die Zuschreibungen, eine Hexe zu sein, sind im südafrikanischen Kontext an der Tagesordnung und sozial geregelt (Asforth 2001). Die südafrikanische Regierung setzt 1995 eine *Commission of Inquiry into Witchcraft Violence and Ritual Murders* ein, um diesem Phänomen zu begegnen. Zumeist ältere Frauen werden als Hexen angesehen und von arbeitslosen Jugendlichen getötet. Sind es ältere Männer, die getötet werden, so werden auch diese als „alte Frauen“ verhöhnt. Das zeigt eine Genderkomponente, die auch aus den Äußerungen der Jugendlichen von den unfruchtbaren Alten und ihrer Wut gegen die ältere Generation ablesbar ist (Comaroff/Comaroff 1999, 288). Die leitende Vorstellung der mordenden Jugendcliquen ist, dass diese Frauen ihnen Arbeit und Einkommen wegnehmen. Die Anhäufung von Reichtum kann bei einigen wenigen beobachtet werden, während für die eigene Zukunft keine zufriedenstellende materielle Sicherheit gesehen wird. Dass die älteren Frauen und Männer durch das soziale Institut *Ubuntu* versorgt sind, nach dem jede(r), der Verdienst hat, von seinem Gehalt die Familie und Verwandte mitversorgt, ist gerade Gegenstand der Unzufriedenheit, weil es in der Umbruchszeit nicht mehr funktioniert. Die reziproke Beteiligung der Ärmern (oder durch Alter arbeitseingeschränkten) am Wohlstand wird nicht mehr als gerecht angesehen bzw. durch die eigene Perspektivlosigkeit überlagert. Die jungen Männer schreiben so den Wohlstand der Frauen dem Missbrauch okkulten Kräften zu: sie würden wiedererweckte Tote, Zombies, für sich arbeiten lassen.

Nach dem Ende der Apartheid manifestiert sich im allgegenwärtigen Glauben an Hexerei in der Deutung des Ethnologen-Ehepaars Comaroff die zwiespältige Erfahrung eines *millennial capitalism*: einerseits die Hoffnung einer Teilhabe aller an neuem Wohlstand (Comaroff/Comaroff 1999). Andererseits erfüllte sich diese Hoffnung nur für die wenigsten. Diese Armen erklären sich den zum Teil demonstrativen Reichtum einiger Reicher als Ergebnis von Magie, als okkulte Ökonomie. Im Konzept der okkulten Ökonomien wird verschiedenes als Ausdruck der widersprüchlich erfahrenen Teilhabe am globalen Kapitalismus interpretiert: die Tötungen von Hexen, Geldzauber, die Tötung von Menschen, um aus ihnen Zombies zu machen oder um ihre Körperteile für rituelle Zwecke zu

nutzen, für Fruchtbarkeit, Heilung, Bauvorhaben oder Machtgewinn. In den lokalen Lebenswelten wird somit eine Heterogenisierung der globalen Ökonomie erzeugt. Der Geister- und Zombieglaube ist einerseits ein Rückgriff auf traditionelle Vorstellungen, andererseits eine Neuerfindung und nicht einfach die Revi-talisierung von Geistervorstellungen.

In dem Frühe Neuzeit-Projekt an der Uni Konstanz *Religion in der Differenz* wird von „Ökonomien des Abseitigen“ gesprochen. Die Transformation von Wirtschaftsformen wird in epistemischen Figuren einer Gesellschaft greifbar und neue auszuhandelnde Grenzziehungen werden an ihnen bearbeitbar. Solche transitorischen Figuren, die in ökonomische Prozesse involviert sind, sind der Pirat, der Quacksalber, Scharlatan und Hochstapler. Piraten speisen geraubtes Kapital in den Warenstrom ein. Sie werden zur Gegen- bzw. Grenzfigur der sich entwickelnden Staatlichkeit. Sie sind das Abseitige, das erst erlischt, wenn Piratenschatze anwachsen, weil die Waren nicht mehr im Handel aufgenommen werden. Zu allen Umbruchszeiten ist die Frage aufzuwerfen, wo die ökonomische Zirkulation unterbrochen oder verschoben wird.

### 3.2 Besessenheitszunahme in Malaysia

In Malaysia ist eine starke Segregation von Gruppen auffällig, bei der ethnische, ökonomische und religiöse Zugehörigkeit weitgehend zusammenfallen. Diese hat ihre Gründe in der geschichtlichen Entwicklung im Laufe der Unabhängigkeitsbewegung und seit der Gründung der Republik Malaysia 1948. Die indigenen Malayen (die Bumiputeras) blieben meist bei ihrer agrarischen Subsistenz, während indische und chinesische Migrant\*innen, die in den Zinnwerken und in der Kautschukherstellung arbeiteten, im städtischen Raum leben und dort zunehmend eigene Geschäfte gründeten. Bis heute ist die Errichtung einer einigenden Zivilgesellschaft und die Förderung der ärmeren indigenen Bevölkerung eine Herausforderung für die malaysische Politik (Eyre 1995). Mit islamischen Werten möchte sie sich einerseits von dem als westlich angesehenen Materialismus abgrenzen und zum anderen sollen moderate Muslime und Nicht-Muslime an der politischen Herrschaft teilhaben. Das ist Hintergrund der Gratwanderung in vielen Reformen.

In den 1970/80er Jahren schloss sich Malaysias Elektrotechnikindustrie an den Weltmarkt an. Malaysia erlebte in dieser Zeit eine rasante Industrialisierung, die auch mit einer Feminisierung der Ökonomie einherging, da vor allem junge unverheiratete Frauen in den Fabriken arbeiteten. In diesem Umbruch traten bei Fabrikarbeiterinnen Fälle von Geisterbesessenheit auf. Besessenheit ist eine all-

tägliche Praxis in Malaysia. Die Arbeiterinnen verloren die Selbstkontrolle, zerstörten gewalttätig Maschinen und stießen obszöne Schimpftiraden aus. Aihwa Ong berichtet in ihrer Studie, wie die säkular und großenteils westlich ausgebildeten Eliten des Landes unverstündig vor diesen Phänomenen stehen (Ong 1987). Dieser Form von scheinbarer Irrationalität ist im Firmenalltag schwer zu begegnen. Firmenleitungen engagieren in Reaktion traditionelle Heiler, die kultisch den Geistern entgegentreten. Doch ohne Erfolg. Denn der zugrunde liegende Konflikt, dessen Ausdruck die Gewalttätigkeit war, wurde nicht gelöst. Die traditionelle islamische Religion und die familialen Bezüge verloren als identitätsstiftende Bezugsgrößen in der Wandlung der Gesellschaft hin zur Industriegesellschaft ihren Wert für diese jungen Frauen. Die jungen Arbeiterinnen haben für ihre Anstellung in der Fabrik häufig ihre Heirat und Familienplanung verschoben oder aufgegeben. Dadurch sind sie zusätzlich entwurzelt. Zugleich unterstehen sie einer moralischen Kontrolle, z.B. wie viel Gehalt sie an Eltern weitergeben oder wie viel sie für ihre Kleidung ausgeben. Dazu kommt ein Gender-Regime: ausschließlich weibliche Belegschaften wohnen in nur für Frauen gedachten Arbeiterinnen-Wohnungen. Der Konflikt liegt zwischen Autonomie und Kontrolle bzw. Unterdrückung. Mit ihrer Besessenheit widersetzen sie sich männlichen Autoritäten. Der „Geist des Kapitalismus“ ruft hier Rebellion gegen Arbeitsbedingungen hervor, die sich eine religiöse Verkörperung als Medium auswählt.

Die Wirtschaftsethnologie hat nachdrücklich die Heterogenisierung von Vorstellungen in lokalen Lebenswelten unter den Tendenzen der Homogenisierung im globalen Finanzmarktkapitalismus herausgearbeitet. Auch in den Wirtschaftswissenschaften werden *Varieties of Capitalism* diskutiert. Zu dieser Vielfalt gehört, dass global betrachtet die freie Marktwirtschaft nicht zwangsläufig mit Freiheit und Demokratisierung einhergeht.

#### 4 Ökonomische Theorien als religionsökonomische Handlungstheorien

In der Religionsökonomie ist das Potenzial ökonomischer Theorien zur Erklärung kultureller Umbrüche bei Weitem noch nicht ausgeschöpft. Wirtschaftstheorien können kulturwissenschaftlich als Handlungstheorien gewürdigt werden und helfen als solche, die erwähnten Phänomene des Wandels zu deuten. Sie haben den Vorteil, in einem langen Prozess empirischer Erprobung entwickelt worden zu sein und sind wie alle wissenschaftlichen Modelle in ihren Prämissen darzustellen, damit entschieden werden kann, ob die Folgen aus den Prämissen in Kauf genommen werden sollen.

#### 4.1 Spieltheorie: Zauberhemden der Dakota und Hindus

Eine religionsökonomische Möglichkeit unter anderen ist es, wirtschaftspsychologische und spieltheoretische Forschungen in die Deutung kulturellen Wandels einzubringen (Koch 2007). Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang Erkenntnisse über das Risikoverhalten einzelner wie von Gruppen. Spielexperimente zeigen, dass angesichts von drohendem Verlust die Risikofreudigkeit steigt. Das ist zunächst contra-intuitiv und nicht rational im Sinne der neoklassischen Ökonomie: man geht eben nicht auf Nummer sicher. Nach sozialpsychologischer Erklärung liegt das an einem Irrtum: wir überschätzen uns systematisch in Wahrscheinlichkeiten (Khaneman/Tversky 1979).

Mein Kollege Gregory Alles führt gerne als Beispiel dafür, wie die Spieltheorie religionsökonomisch einen Erklärungsmehrwert erzielt, die Dakota in Nordamerika und aus den jüngsten Konflikten in Kaschmir Hindus an. Denn in beiden Sozialverbänden taucht die gleiche Vorstellung auf, dass bestimmte verzauberte Hemden (wohlgemerkt aus Stoff) Unversehrtheit gegenüber Gewehrakugeln verleihen. Das ist ein hochriskanter Glaube für die Betroffenen, die mit diesen Hemden bekleidet den bewaffneten Gegnern gegenüberzutreten. Für diesen Fall des magischen Behandelns von Hemden kann als religionsökonomische Erklärung aus spieltheoretischer Sicht die oben erwähnte Risikofreudigkeit angesichts von drohendem Verlust eingebracht werden. Für die amerikanischen Ureinwohner Dakota war es der drohende Verlust der eigenen ethnischen und sozialen Identität angesichts der Kolonialisierung durch Europäer, der von ihrer Gruppe sehr stark als solcher wahrgenommen wurde. Für die Hindus in Kaschmir ist es die Auseinandersetzung mit Muslimen, in der sie sich nach ihrer eigenen Situationsdefinition ausgeliefert und extrem bedroht fühlen. Das Situationserleben von Bedrohtheit und befürchtetem Untergang der eignen Gruppe führt zu Plausibilitäten, wie sie sich an den Grenzen des Risikoverhaltens herauskristallisieren, und damit zu eben erwähnten Fehleinschätzungen. Auf kognitiver Ebene wird hier eine Erklärung angeboten, die durch weitere kulturelle Dimensionen des Umbruchs zu ergänzen wäre.

Etwas Ähnliches versucht der Religionswissenschaftler Ivan Strenski. Sozialpsychologisch deutet er kollektive Opfervorstellungen als Tauschverhältnisse von Gaben:

„I believe that the same sense of gift exchanges articulated by Mauss will apply equally well to ‘human bombings’ as sacrifices“ (Strenski 2003, 21).

Strenski wendet das Konzept von Marcel Mauss über den ethnologisch beobachteten *potlatch*, also einen über das Ziel hinaus geschossenen Tausch, der die Vernichtung von Material und Leben beinhaltet, zur Deutung von religiösen Selbstmordattentätern an. Wichtig ist für Mauss, dass ein Tausch den Nehmer zu einer Gegengabe verpflichtet – wenn auch zum Teil über Zirkulationsumwege und zeitliche Verzögerungen. Auch Selbstmordattentäter nehmen nach Strenski einen Tausch vor: Sie vernichten ihr Leben, um für sich und ihre Gruppe eine Gegengabe zu erhalten. Die abseitige Figur der Zirkulation ist hier der Selbstmordattentäter. Er oder auch sie übt eine soziale Funktion aus. Ohne die interessante Hypothese Strenskis an dieser Stelle vertiefen zu können, stehen im Hintergrund aller genannten Fälle sozio-ökonomische Umbrüche, die zur Wahl von Handlungsformen aus dem religiösen Repertoire der Gruppe führen. Auch die Vorstellungen, die auf zunächst irrationale Überzeugungen und höhere Wesen schließen lassen, werden als religiös bezeichnet oder von den Betroffenen aus ihrem religiösen Zeichenvorrat bezogen.

#### 4.2 Institutioneller Wandel

Die Neue Institutionenökonomie nimmt Institutionen im Sinne von verinnerlichten sozialen Regeln sowie materialisierte Institutionen (Organisationen) in den Blick. Unter dieser Perspektive werden in religionsökonomischen Arbeiten z.B. neue Akteure im organisationalen Feld untersucht: Quäker und andere religiöse Organisationen bei den Vereinten Nationen oder das staatliche *Charitable Choice-Program* in den USA. Im Zuge dieser Wohlfahrtsreform von 1996, die *faith based organizations* fördert, verändert sich die Organisationsstruktur vieler religiöser Gruppen so, dass sie förderungskonform sind (Kippenberg 2006; Nagel 2006).

In meinen religionsökonomischen Forschungen teste ich u.a. Hypothesen der Religionsökonomie der Rationalwahl von Laurence Iannaccone (Iannaccone 1998) und der Neuen Institutionenökonomie (Brintzer 2003) vergleichend am Münchner Yoga-Markt. In statistischen Fragebögen und Leitfadeninterviews werden bei Yogalehrenden und Yogapraktizierenden Daten erhoben in folgenden Clustern: Konkurrenz, religiöse Humankapitalbildung, Suchkosten bei der Wahl eines Yogainstituts, Motivation, Produktion eines öffentlichen Gutes, Maximierungsvorstellungen, Gewinnerwartung usw. Aus den bisher ca. 45 Datensätzen wird deutlich, dass sich die Werte des Yoga internalisieren und als Framing auch die Wahrnehmung anderer Lebensbereiche beeinflussen. Dazu zählen insbesondere eine intensivierte Wahrnehmung der Gegenwart und des Körpers.

Meine Arbeiten sowohl zur Rezeption des Ayurveda in Deutschland als auch zum Münchner Yoga-Markt zeigen, dass sich unter der formalen Angleichung von ähnlich organisierten Einrichtungen eine zweite informale Ebene ausbildet: die so genannte Hinterbühne regionaler Modernen (vgl. Holzer 2006). Sie resultiert aus den Interaktionskontakten der Yoga-Praktizierenden, was eine Folge der Sozialkapitalbildung ist, und ragt in die Organisationsform nicht zwingend hinein. Hier herrschen je nach der individuellen Alltags-Diversifizierung die Yoga-Mechanismen der Heterogenisierung, etwa wenn Yoga mit Fasten kombiniert wird. Auch wenn sich in der formalen Selbstbeschreibung Yoga-Richtungen zum Teil stark unterscheiden, so sind auf der informellen Ebene die sympathischen Yoga-Lehrerinnen der häufigste Grund, in eine Gruppe immer wieder zurückzukehren. Häufig werden auf formaler Ebene „Mythen“ bedient, die auf informeller Ebene keine Bedeutung haben. Beim Yoga ist das für manche Praktizierenden der asia-spirituelle „Zauber“ mit Räucherstäbchen auf den Homepageseiten, den sie nicht wirklich vermissen, wenn eine Lehrerin ihn während der Übungsstunden nicht betreibt.

Diese informellen Regelungsweisen bleiben im Sinne der systemtheoretischen Deutungen von Moderne nicht nur innerhalb des Teilsystems relevant, sondern greifen durchaus auf andere Teilsysteme über die informelle Struktur aus. So hat z.B. die Heterogenisierung, und zwar massiv über die veränderte Körperwahrnehmung, Auswirkungen auf die alltägliche Lebensführung (Koch 2010). In den informellen Strukturen werden reflexive Überzeugungssysteme kreiert, die eine systemübergreifende Anschauung zur Folge haben. Zudem ist die regionale Yoga-Marktentwicklung auch bei globalen Trends der Rezeption asiatischer Religions- und Meditationspraktiken abhängig von regionalen Modernisierungspfaden, mit denen sie in München in Wechselwirkung steht. So finden wir eine Vervielfältigung der Moderne im Yogamarktsegment besonders deutlich auf der informellen Ebene.

## 5 „Umstrittene“ und „alternative“ Moderne: lebensgefährliche Grenzen

Nach der Skizze dieser drei Ansätze, die sich sehr unterschiedlich in den Diskursen um Religion und Ökonomie verorten, sei ein zusammenbindendes Konzept vorgeschlagen. Es kursiert unter den Begriffen der alternativen oder kritischen Moderne. Erweitert wird es für unseren Kontext um die abseitigen Figuren, die sowohl Akteure als auch Figurationen des Imaginären sind.



Der Soziologe Ulrich Beck thematisiert die Popularisierung der Wissenschaft in zivilgesellschaftlichem Engagement und schreibt ein Jahr lang von August 2009-2010 jeden Monat im Kölner Stadt-Anzeiger über Varianten und Abnormalitäten der Moderne.<sup>5</sup> In seinem ersten Beitrag über Weltinnenpolitik führt er transitorische Figuren im ökonomischen Tausch an (Beck 2009). Da sind z.B. die pilzzüchtenden Flüchtlinge in den ökologisch toten Brachen dieser Welt, die Japan mit dem Gourmetpilz Matsotaki versorgen. Der Pilz gedeiht eben besonders auf ausgedorrtem Boden. Diese Bewohner der zerstörten Natur sind Abseitige und zugleich Lieferanten eines Luxusproduktes für eine andere Lokalität dieser Welt. Diese Widersprüche, die in ihrer Vielzahl schon strukturelle Normalitäten sind und durch die Macht ihrer Faktizität (immer weniger als humanitärer Widerspruch) empfunden werden könnten, gehören zum Finanzmarktkapitalismus.

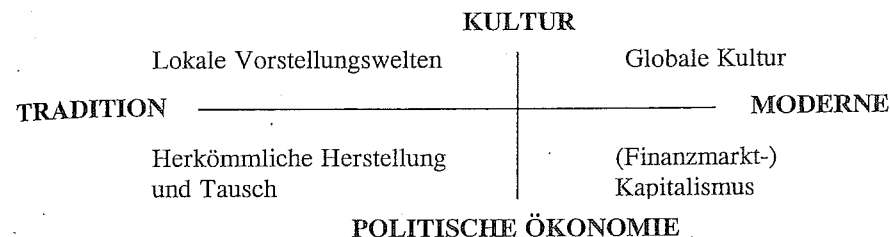
Brache, Naturraum, Biotop, Wildnis, grüne Oase, diese und viele andere Naturorte ändern ihre Bedeutung. Die in der europäischen Religionsgeschichte klassischen Besetzungen von Natur als Ort des göttlichen Geordnetseins, des ummauerten Gartens der Fülle, der aus der Wildnis ausgrenzt, oder der romantischen Landschaft, in der das Unendliche auch außerhalb von Kirchen sinnlich erlebbar wird, haben sich massiv verändert: schon mit den Praktiken des *vision quest*, der Visionssuche, die im Fasten und einsamen Aufenthalt in der Natur im Gefolge des New Age auch Europa erreicht hat, ist die Wildnis nicht mehr das Abseitige. Die Wildnis ist zum Ort der Selbsterfahrung geworden, an dem dem eigenem Schatten, Verdrängtem und inneren Tiefen begegnet wird. Die Brache der Flüchtlinge jedoch, die eine Profitübernutzung hinterlässt, ist hier eher als die Ödnis seit Jahren das Gegenbild der Wildnis. Es verdeckt allerdings die gegenseitige Abhängigkeit von Natur und Ödnis über sozio-geographische Zusammenhänge.

Solche Verschiebungen fängt das Modell der alternativen Moderne von Bruce Knauf sehr gut ein. Seine Abbildung zeigt Moderne als Kombination mehrerer Schnittstellen: des Traditionalen mit dem Modernen in einer jeweiligen Situation vor Ort und der Kultur mit der politischen Ökonomie als Großwetterlage (vgl. Abb. 1.1 bei Knauf 2002, 26):

„In der Moderne anzukommen (*becoming modern*) beinhaltet als Herzstück die Artikulation zwischen regionalen oder globalen Kräften des sogenannten Fortschritts und den Besonderheiten lokaler Sensibilität und Reaktion. Die alternative Moderne verwickelt das Globale mit dem Lo-

<sup>5</sup> Für den Hinweis auf Beck danke ich Henriette Boeck-Otternberg, für den auf Ong und Knauf Peter Bräunlein.

kalen und die Auswirkungen der politischen Ökonomie mit den kulturellen Orientierung und den subjektiven Dispositionen“ (Knauf 2002, 24)



Dieses Modell ist mehr prozesshaft denn klassifikatorisch, es ist mehr an spezifischen Handlungsstrategien interessiert denn an typologischen Differenzen. Das, was als modern gilt, und das, was als traditionell gilt, ist unmittelbar relational: Rückständigkeit definiert sich selbst gegen das symbolische Kapital einer *imaginierten* Modernität, die stets aussteht. Auch ‚umstrittene Moderne‘ ist ein Konzept, das anzeigt, wie verschiedene Deutungsrepertoires – religiöse, säkulare, familiäre, nationale, kommunale – um die Definition der lokalen Modernen kämpfen. Umstritten sind nach diesem Konzept zunächst weniger die Ressourcen, der Status und die Partizipationsweisen als die Selbstlokalisierung als modern. Denn durch diese Verortung kommt in globaler Anknüpfung eine andere Ausgangsposition für die ‚Modernen‘ als für die ‚Traditionellen‘ zustande und damit ein anderer Zugang zur Macht.

Lokale Modernität wird geformt durch Kompromisse und Widersprüche. Menschen machen ihre eigene Modernität, aber nicht unter den Bedingungen ihrer eigenen Wahl. Das haben die Beispiele aus Südafrika, Malaysia und von den Zauberhemden gezeigt. Gerade auch durch die Zunahme von HIV/AIDS und anderen Krankheiten, von denen manche Regionen, zum Beispiele der afrikanische Kontinent, sehr viel stärker betroffen sind als andere, verschärft die Kämpfe im Artikulationsraum Moderne/Tradition. Und gerade in der Bearbeitung und in Zuschreibungen um die Weitergabe des Aidsvirus und die Erkrankung finden sich wieder einige Formen von Magie etwa im Kontext rituellen Heilens (z.B. im christlich-marianischen Kontext, Wilkens 2009).

Religionsökonomisch gesprochen verändert sich die Zirkulation. Wir erleben zurzeit ein Wiederaufleben der Piraterie. Hier geschehen Eingriffe in die Zirkulation. Zirkulation ist der ökonomische Artikulationsraum, in dem sich Lokales und Globales verbinden, wo die vorbeiziehenden maritimen Containerriesen und die Bank für Kleinkredite aneinander angeschlossen sind. Wer hier einen symbolischen Schlüssel zur Beherrschung der Zirkulation anbieten kann, könnte



sich in der umstrittenen Moderne eine zentrale Position sichern und Profit – piratenhaft – der Zirkulation entnehmen. Piraten und andere Sozialbanditen, wie die emotionsdeprivierten Elendsquartierkinder, bilden eine Kriminalität, die routinemäßig eine Umverteilung vornimmt. Geplünderte Waren erscheinen in anderer Betrachtung als Wiederaneignung von Werten, die die mächtigen Industrienationen, zum Beispiel in Form von Öl in Nigeria, entnommen haben. Die abseitige Figur der Sozialbanditen kann in postkolonialer Situation eine prärevolutionäre Stimmung erzeugen und übernimmt darin eine dramatisierende Rolle. Beck sieht wie einige andere Analysten der Gegenwart mit Besorgnis die ethische Erosion, die in einigen Fällen aufgrund von Marktattraktivitäten vonsattaten geht, etwa wenn – wie die Comaroffs berichten – Körperteile und ihre Preise in manchen südafrikanischen Zeitungen regelmäßig veröffentlicht werden.

Dieser Theorienüberblick sieht seine wissenschaftliche Aufgabe nicht darin, selbst ethische Statements zu lancieren, da diese ja wieder sekundäre Konstruktionen im Feld wären. Sie trügen zur Dramatisierung bei und verlören die Distanz und den Überblick, wie ihn tertiäre Konstruktionen liefern. Eileen Barker, die britische Religionssoziologin, die intensiv in und über neureligiöse Bewegungen geforscht hat, macht diese Unterscheidung zwischen Akteuren und ihren primären, sekundären und tertiären Konstruktionen (Barker 1993). Primäre Konstruktionen sind Äußerungen einer Gruppe. Sekundäre Konstruktionen gehen bereits auf andere Konstruktionen ein. Sie kommentieren, überbieten, verbieten und reflektieren sie. Die meisten Gruppen produzieren neben primären auch sekundäre Konstruktionen. Denn allein schon Traditionsbildung bezieht sich auf vergangene Konstruktionen. Zur Bandbreite der sekundären Konstruktion gehören in der reflexiven Abstraktion die Wissenschaften. Wissenschaftler haben die Möglichkeit, sowohl sekundäre als auch tertiäre Konstruktionen zu generieren. Ein Beispiel sekundärer Konstruktionen sind Expertenkommentare, die im Feld abgegeben werden und in Wechselwirkung mit diesem stehen. Das kann religionsproduktive Intentionen haben (dann sind es primäre Konstruktionen wie Ottos Heilige oder Eliades Neohumanismus) oder als sekundäre Konstruktion religionsproduktive Wirkungen in der Rezeption entfalten. Sind Wissenschaftler um Übersicht über das geschichtliche und sozialwissenschaftliche Datenmaterial bemüht, das sie mit verschiedensten Modellen deuten und perspektivisch unter Ansätzen aufeinander beziehen, so sind diese Ergebnisse am deutlichsten tertiäre Konstruktionen.

Erklärungsstärker als die *Two-Way-Causation* der revidierten Säkularisierungstheorien ist somit das Modell der transitorischen Figuren des Abseitigen. Sie tendieren aufgrund von Ausschluss und Benachteiligung nicht selten zu gewaltvollen Handlungen – von den Piraten bis zu südafrikanischen Jugendlichen. Ei-

ne interessante Figur an der Aushandlungslinie von religiösen und ökonomischen Figurationen ist der Zombie:

„The zombie is the nightmare citizen of this parallel, refracted modernity. Reduced from humanity to raw labor power, he is the creature of his maker, stored up in petrol drums or sheds like tools. His absent presence suggests a link to otherwise inexplicable accumulation“ (Comaroff 1999, 289f.).

Die Figur des Zombie kann im System des Finanzmarktkapitalismus als Chiffre für sagenhaften Reichtum verstanden werden (Deutschmann 2003). Dieser liegt am Grund des Übels: eine nicht erklärbare, nicht nachvollziehbare Akkumulation von Kapital. Egal ob in ontologischer Verdichtung als Zombiewesen, ob als aufgekündigter Generationenvertrag und verlassene Solidarität des *Ubuntu*, ob als religiöser Gegengeist oder als Platzhalter für Gier und phantasierte Wiedergutmachung der empfundenen eigenen Benachteiligung, ist der Zombie am Werke und verdeckt die Rationalität (dass von nichts nichts kommt) die den Kapitalismus als Konstruktion auszeichnete. Diese Zuschreibungen sind prekär und die Grenzgefechte, um auf der ‚richtigen‘ Seite der Moderne zu stehen, ebenfalls. Diese Diskurse werden in Deutschland anders ausgetragen als in Malaysia oder Kaschmir. Verdeckungen über Gerede von neuen Werten in der Wirtschaft, von Vertrauen und Solidarausgleich, der Deckelung von Akkumulation streiten mit handfesten Konflikten um täglich Brot. Sehr viel hängt in lokalen Konstellationen vom Ausgang ab. In der Rolle des Zombie wird der schwarze Peter hin und her geschoben: mal zu den angeblich sozialschmarotzenden Hartz IV-lern, mal zu den Piechs dieser Welt, zu den Osteuropäern oder den angeblich nicht integrationswilligen Türken. Die Zombies toben wie wild auch in den europäischen Gesellschaften, wenn Politiker an die Überwindung des Kapitalismus glauben, statt ihn zu organisieren.

Wie viel Arbeit an der rechten Koalition mit oder gegen Satan oder Zombies zu leisten ist und wie viel daran hängt, zeigt sich zum Beispiel im südafrikanischen Diskurs um die rapide wachsenden und höchst neoklassisch agierenden Pfingstkirchen (Comaroff/Comaroff 1999, 291f.). Eine davon ist die ehemals in Brasilien begründete *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD). IURD wirbt mit Reichtum und Wohlergehen. Das Zeugnisablegen wird zu einer Marketingshow.<sup>6</sup> Die alles entscheidende Frage lautet nun: Ist der Reichtum dieser Kirche Werk von bösen oder guten Geistern? Und diese alles entscheidenden Seiten sind in jeder alternativen Moderne neu zu beziehen und zu erkämpfen: Ist der pfingstkirchlerische Kampf gegen Satan eine globalisierte Variante des indige-

<sup>6</sup> Zu einer Schilderung der Geldopferungen vgl. Schmidt 2007.

nen Kampfes gegen böse Geister? Die Verheißung und das Erlangen von Reichtum kann in der gesellschaftlich-lokalen Wahrnehmung kippen: statt Anziehungskraft auszustrahlen, kann sie Grund zur Zuschreibung von satanischen Kräften werden. Wenn es einem neuen Mitspieler am religiösen Markt nicht gelingt sich zu plausibilisieren, etwa indem er wie die IURD Satan an die traditionale indigene Seite anknüpft, findet sich der Gottesstreiter schnell in der abseitigen Figur des Zombiegäbeters wieder mit den geschilderten Konsequenzen, die diese gesellschaftliche Exklusion für sein Leben haben kann. Wer sagenhaft hohe Renditen in der alternativen Moderne verspricht oder erzielt, spielt ein gefährliches Spiel – für sein Leben und das aller Beteiligten. Dass und inwiefern Magie dabei ein integraler Bestandteil von alternativen Modernen ist und nicht einfach nur im religiösen, sondern im Wirtschaft genannten Handlungsfeld unserer Gesellschaften vorkommt, sollte nachdrücklich gezeigt werden.

## Literatur

- Ashforth, A. 2001. *On living in a world with witches. Everyday epistemology and spiritual insecurity in a modern African city (Soweto)*, in: Moore, L.H./Sanders, T. (Hg.) *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*, London, 206-225.
- Barker, E. 1993. *'Will the real cult please stand up?' A Comparative Analysis of Social Constructions of New Religious Movements*, in: Bromley, D.G./Hadden, G.K. (Hg.) *Religion and the Social Order. The Handbook on Cults and Sects in America*, Vol. 3B, Greenwich.
- Beck, U. 2009. *Weltinnenpolitik. Es wächst weltweit über Grenzen hinweg, was nicht zusammengehört*, in: Kölner Stadt-Anzeiger, Nr. 182. 8./9. August, 7.
- Berghoff, H./Vogel, J. (Hg.) 2004. *Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels*, Frankfurt am Main/New York.
- Bourdieu, P. 2000. *Les structures sociales de l'économie*, Paris.
- Brinitzer, R. 2003. *Religion – eine institutionenökonomische Analyse*, Würzburg.
- Bush, E. 2007. *Measuring Religion in Global Civil Society*, in: *Social Forces* 85.4 June, 1645-1665.
- Comaroff, J./Comaroff J.L. (Hg.) 2001. *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, London.
- Comaroff, J./Comaroff J.L. 1999. *Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony*, in: *American Ethnologist* 26, 279 – 303.

- Deutschmann, C. 2003. *Die Verheißung absoluten Reichtums: Kapitalismus als Religion?*, in: Baecker, D. (Hg.), *Kapitalismus als Religion*, Berlin, 145-174.
- Eger, T. (Hg.) 2002. *Kulturelle Prägungen wirtschaftlicher Institutionen und wirtschaftspolitischer Reformen*, Berlin.
- Ellerbrock, K.P./Wischermann C. (Hg.) 2004. *Die Wirtschaftsgeschichte vor der Herausforderung durch die New Institutional Economics*, Dortmund.
- Eyre, A. 1995. *Religion, politics and development in Malaysia*. in: Roberts, R.H. (Hg.), *Religion and the transformations of capitalism. Comparative approaches*, New York/London, 301-309.
- Foucault, M. 1966. *Les mots et les choses*, Paris.
- Gärber, A. 1992. *Islam, finanzielle Infrastruktur und wirtschaftliche Entwicklung. Eine Analyse ökonomischer Implikationen der Revitalisierung des Islam unter besonderer Berücksichtigung der Länder Pakistan und Ägypten*, Frankfurt am Main.
- Gladigow, B. 1998. *Kulturen in der Kultur*, in: Blanke, H.W./Jaeger, F./Sandkühler, T. (Hg.), *Dimensionen der Historik*, Köln, 53-66.
- Grieser, A. 2009. *Religion als fascinans? – Der Faszinationsbegriff in der Religionswissenschaft und die Interferenz von Faszinations- und Wissenschaftsgeschichte*, in: Hahnemann, A./Weyand, B. (Hg.): *Faszination. Historische Konjunkturen und heuristische Tragweite eines Begriffs*, Frankfurt am Main u.a., 129-148.
- Holzer, B. 2006. *Spielräume der Weltgesellschaft. Formale Strukturen und Zonen der Informalität*, in: Schwinn, T. (Hg.), *Die Vielfalt und die Einheit der Moderne*, Wiesbaden.
- Iannaccone, L.R. 1998. *Introduction to the Economics of Religion*, in: *Journal of Economic Literature* 36, 1465-1496.
- Inglehart, R./Norris, P. 2004. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, New York.
- Kahneman, D./Tversky, A. 1979. *Prospect Theory: an Analysis of Decision under Risk*, in: *Econometrica* 47, 263-392.
- Kippenberg, H. G. 2006. *Das Sozialkapital religiöser Gemeinschaften im Zeitalter der Globalisierung*, in: Pfeleiderer, G./Stegemann, E.W. (Hg.), *Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis*, Zürich, 245-271.
- Kippenberg, H.G./Luchesi, B. (Hg.) 1978. *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt am Main.
- Knauff, B. 2002. *Critically Modern. An Introduction*, in: Knauff, B. (Hg.), *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington, 1-55.
- Knoblauch, H. 2009. *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York.

- Koch, A. 2007.** *Zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft – Religionsökonomische Perspektiven*, in: Held, M./Kubon-Gilke, G./Sturn, R. (Hg.), *Religion und Wirtschaft*, Marburg, 39–64.
- Koch, A. 2010.** *Die Religionssoziologie Max Webers im Lichte der neueren Kulturwissenschaft und der Religionsökonomie*, in: Maurer, A. (Hg.), *Wirtschaftssoziologie nach Weber. Aktuelle Analysen und theoretische Überlegungen zur Wirtschaft*, Wiesbaden.
- Koschorke, K. (Hg.) 2009.** *Falling Walls. The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity*, Wiesbaden.
- McCleary, R. M./Barro R.J. 2006.** *Religion and Economy*, in: *Journal of Economic Perspectives* 20.2, 49–72.
- Meyer, B./Pels, P. (Hg.) 2003.** *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Palo Alto, CA.
- Nagel, A.K. 2006.** *Charitable Choice – Religiöse Institutionalisierung im öffentlichen Raum. Religion und Sozialpolitik in den USA*, Münster.
- Ong, A. 1987.** *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malaysia*, New York.
- Ray, P.H./Anderson, S.R. 2000.** *The Cultural Creatives: How 50 Million People Are Changing the World*, New York.
- Schmidt, J.C. 2007.** *Wohlstand, Gesundheit und Glück im Reich Gottes. Eine Studie zur Deutung der brasilianischen neupfingstlerischen Kirche Igreja Universal do Reino de Deus*, Berlin.
- Strenski, I. 2003.** *Sacrifice, Gift and the Social Logic of Muslim 'Human Bombers'*, in: *Terrorism and Political Violence* 15, 1–34.
- Swedberg, R. 2009.** *Grundlagen der Wirtschaftssoziologie* (hg. u. eingel. von Maurer, A.), Wiesbaden.
- Wilkens, K. 2009.** *Mary and the Demons. Marian Devotion and Ritual Healing in East Africa*, in: *Journal of Religion in Africa* 39.3, 295–318.

## Religiosität in der Moderne: Religionspsychologische Aspekte

Bernhard Grom

Religionspsychologie kann man auf unterschiedliche Weise treiben. Ich sehe hier ab von phänomenologischen und tiefenpsychologischen Ansätzen, wie sie mit den Namen Rudolf Otto, Sigmund Freud und Carl Gustav Jung verbunden sind, und rede nur von der *empirisch fundierten Richtung*, wie sie sich nach 1960 in den USA entwickelt hat (Wulff 1997). Diese will nach den methodischen Standards der akademischen Psychologie arbeiten. Sie versteht sich als Spezialdisziplin, die mit den Fragestellungen, Konstrukten und Methoden erfahrungswissenschaftlicher Psychologie faktisches religiöses Erleben, Erkennen und Verhalten – kurz: Religiosität – beschreibt und im Hinblick auf ihre intrapsychischen und psychosozialen Bedingungen erklärt und vorhersagt.

Zum Thema „Religion in der Moderne“ hat die empirische Religionspsychologie ein zögerliches Verhältnis: Einerseits betrachtet sie es nicht als ihre Aufgabe und Kompetenz, epochale Trends und ihre gesellschaftlichen Ursachen zu erforschen oder Religiosität in Gesellschaften mit unterschiedlichem Modernisierungsgrad zu vergleichen. Andererseits untersucht sie meistens die Religiosität von Menschen, die in modernen Gesellschaften leben, schon deshalb, weil in traditionellen Gesellschaften Umfragen schwer durchzuführen sind. Dabei steht vor allem das Individuum im Blickpunkt – also nicht Religion, sondern Religiosität in der Moderne. Sobald sie aber gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren dieser Religiosität nachgehen will, nähert sie sich der Sozialpsycholo-